ABHANDLUNGEN DES HERDE

ZWEITER BAN

V. GRÜN

THEOLOG
PROBLEMAT
PROPHETISCHE

VERLAG DER BUCHHAND
R I G A

HERDER-INSTITUTS ZU RIGA
R BAND Nr. 2

RÜNER

LOGISCHE
MATIK UND
HE THEOLOGIE

HANDLUNG G. LÖFFLER
1 9 2 6



V. GRÜNER

Theologische Problematik und prophetische Theologie

Vortrag
auf der theologischen Konferenz in Riga
am 7. September 1925

In der Gegenwart macht sich das Bestreben geltend, die Theologie von Grund aus neu durchzudenken. Wir stehen stärker denn je vor der Notwendigkeit prinzipieller Überlegungen, ja in der Tatsächlichkeit eines grossen Umschmelzens überlieferter Grundanschauungen auf dem Gesamtgebiet theologischer Arbeit. Einige Zusammenfassungen dieser Versuche auf ihre Bedeutung hin will ich im nachstehenden zu geben versuchen.

Es ist Übergangszeit. Wie überall, so macht sie sich auch in der Theologie geltend, teilweise unter entschiedener Ablehnung der bisher versuchten Bahnen. Diese Ablehnung geht sehr weit: von der instinktiven, mitunter schon etwas atavistisch anmutenden Dogmenscheu bis zur prinzipiellen Verneinung des Wertes der Theologie als Wissenschaft überhaupt. Letzteres geschieht nicht nur seitens des von Sachkenntnis unbeschwerten Laientums, sondern findet sich bis in die Reihen der kirchlichen Amtsträger hinein. Es geht nicht an, die Erscheinung damit abzutun, dass man auf allgemeine Erschlaffung des theoretischen Interesses hinweist, die angesichts der Überbürdung mit praktischen Gegenwartsaufgaben eine normale Erscheinung sei. Ebensowenig lässt sich die Sache dadurch erledigen, dass man von einer akuten Pietismusepidemie spricht, die den protestantischen Theologenstand, besonders dessen Nachwuchs, erfasst habe. Die Sache liegt tiefer. Bei der Abneigung gegen theologische Wissenschaft überhaupt, die auch weite pastorale Kreise unter uns durchdringt, müssen wir uns die Frage vorlegen: liegt die Verantwortung für diese erschreckende Erscheinung nicht zum Teil an der bisher geltenden Theologie? Ist vielleicht die Umwälzung im Denken der heutigen Theologengeneration, soweit sie neue Wege versucht, gerade aus dem Empfinden heraus erwachsen: wir müssen mit mehr Energie unsere Wissenschaft für die ganz besonderen praktischen Bedürfnisse von heute mobil machen? Die Theologie darf heute weniger denn je Stubengelehrsamkeit sein, sie muss zur lebendigen Weltwirksamkeit werden.

Von dem bisher üblichen Wissenschaftsbetriebe lässt sich das nicht ohne weiteres behaupten. Wir können nicht leugnen, dass die religiösen Wirkungen unserer Wissenschaft in manchem eine verzweifelte Ähnlichkeit haben mit den Ergebnissen der Aufklärungstheologie zu Beginn des 19. Jahrhunderts: leere Kirchen, eine Abwendung der Gebildeten von kirchlich-religiösen Gedanken und Bestrebungen, ein Misstrauen gerade gegenüber wissenschaftlich gebildeten Theologen, als könnten sie mit gutem Gewissen nicht mehr vertreten, was die Kirche lehrt und die Praxis erfordert. Die zahlreichen „Fälle" und Massregelungen dissentierender Pastoren haben die Stimmung noch verstärkt. So ergibt sich für viele die Forderung einer primitiven Naivität als des eigentlichen Pfarrerideals, ein Unbeschwertsein von Problemen, eine mehr praktisch gerichtete Beredsamkeit und Organisationsfähigkeit, ein Verzicht auf die Studierstube und ein Aufgehen im Versammlungslokal — das Ideal des Laienpredigers. Wie ist es dazu gekommen? Wir sind durch Zeiten des Schiffbruches weiter Kreise am Glauben hindurchgegangen. Wer hätte da nicht den Eindruck gehabt, als sei die Theologie, die uns geschult hat, ein gutes Trockendock gewesen, um den schiffbrüchigen Glauben zur Selbstbesinnung zu bringen, ihn von allen Fremdkörpern zu befreien, wie ein Schiffsrumpf von Tang und Algen befreit wird, solange er im Dock liegt, dann aber ihn endgültig abzuwracken? Ihm zu einem neuen Stapellauf in die Fülle göttlicher Wirklichkeit zu verhelfen, dazu habe es ihr augenscheinlich an Sinn und Kraft gefehlt.

Was ist das für eine Theologie, die so gewirkt hat? Ich bezeichne sie als „Problemtheologie" und muss diesen Ausdruck zu rechtfertigen suchen. Darin liegt zunächst folgendes. Diese Theologie, deren Denkart uns entscheidend beeinflusst hat, sieht die letzten religiösen Gegebenheiten als „Probleme" an, als Vorwürfe, die unserem Urteil, unserem Denk- und Wirkungsvermögen vorgelegt sind, damit wir uns mit ihnen befassen, über sie befinden, sie womöglich lösen und nutzbar machen. Erst so schien die Theologie dem modernen Wissenschaftsbegriff zur Seite zu rücken, wie ihn Ad. Harnack 1913 deutete, als „Analysieren und Ordnen". Das nämliche hatte in der Theologie zu geschehen, die überlieferten Worte, Werte und Lehren sollten analysiert und

systematisiert werden. Darin erschöpfte sich im Grunde die Theologie als Wissenschaft. Die eigentliche Stärke derselben wurde die Analyse, die Herauslösung der einzelnen Probleme, der Versuch ihrer Auflösung, d. h. ihrer gedanklichen Klärung. Zur Synthese fand sich die Kraft seltener. Probleme führen zur Einzelforschung, sie mühen sich um das Minutiöse, verschmähen das Massive; die rastlos fortschreitende Spezialisierung des Theologen erklärt sich hieraus, er wird Detailforscher seines Spezialgebietes und verliert leicht den Blick fürs Gemeinsame, das Kirche und Gemeinde fordert. Die Gelehrsamkeit entscheidet, die Gemeinschaft hat sich zu bescheiden. Mehrere wesentliche Grundsätze entspringen der Arbeitsweise dieser „problematischen" Theologie: die Bildung einer Idee als letzten religiösen Ergebnisses, die Beurteilung der Geschichte und der Aufbau eines daraus sich ergebenden Systems religiöser Werte, endlich die Bevorzugung der Psychologie als der einschlägigen Arbeitsmethode.

Die Ideenbildung dieser Theologie erfolgte auf verschiedene Weise. Entweder fasste man die Sache rein nach dem Vorbilde Kants, sah in den religiösen Werten regulative Ideen der menschlichen Vernunft, zu denen für die Erkenntnis kein Aufstieg denkbar ist, in denen es daher auch keine exaktwissenschaftlichen Aussagen und folglich eigentlich auch keine Dogmen geben kann. Daraus ergab sich dann die sog. Postulatentheologie, in der die wesentlichen christlichen Glaubensobjekte als notwendige Ideen des menschlichen Geistes erschienen. Da nun neben den fundamentalen Interessen der menschlichen Vernunft, den alten Aufklärungsideen, vieles als sekundär, ja belanglos erschien und einfach als Sache müssiger Spekulation abgetan wurde, so erschien diese Theologie vielfach als „Reduktionstheologie"[1]. Gegenüber der Fülle kirchlicher Lehrsätze konnte der Eindruck kein anderer sein. Der Glaube sah sich hier kritisiert und reduziert. Das war es, was z. B. gegen den Ritschlianismus einnahm und ihm die zwar boshafte, aber sachlich nicht ganz unzutreffende Bezeichnung einer „Ritschlischen Sekte" einbrachte, sofern man nämlich unter Sekte die Hervorhebung einzelner wesentlicher Momente versteht, denen gegenüber alles andere vernachlässigt

[1]) Cf. Elert, Kampf ums Christentum, 1921, p. 366 ff.

wird. Denn das ist in der Tat ein Merkmal der Theologie Ritschls.

Nicht viel besser steht es mit dem anderen Versuch, die christlichen Glaubensobjekte als menschlich gefasste Ideen zu bezeichnen; auch wo Idee mehr im platonischen Sinn gefasst wird und die letzten geistigen Substrate bedeutet, mit deren Abbildern es der Glaube zu tun hat, ist und bleibt das Mass dieser höchsten Dinge der Mensch, sein Können und Verstehen.

„Gott — das letzte Verdichtungsprodukt der Kultur" — diese eine Definition eines bekannten Pädagogen (Al. Fischer) beleuchtet blitzartig die Situation, entrollt ein ganzes Programm. Der Mensch steht im Mittelpunkt auch der religiösen Welt, er schafft sie sich mit Hilfe der ideenbildenden Kraft in ihm. Das ist anthropozentrische Theologie. Es ist dabei ziemlich gleichgültig, ob die entsprechenden Versuche mehr die orthodoxe Observanz oder die radikale Kritik abspiegeln. Ums Prinzip geht es, und das ist in jedem Fall die Herausbildung von irgendwie menschlich bedingten und bedeutsamen Ideen. Es liegt in der Konsequenz dieser Richtung, dass man z. B. die Geschichtlichkeit Jesu auf dem eingeschlagenen Wege geleugnet, resp. seine Uninteressiertheit an dieser Frage kundgegeben hat. Nicht die Persönlichkeit Jesu, die der Geschichte angehört, ist hier letzten Endes wichtig, sondern die Idee Christus, als Inbegriff, als zusammenfassender Ausdruck menschlich gefasster Höchstwerte im Leben. Ebenso tritt der lebendige Gott in seiner alles Menschliche überragenden und es richtenden Majestät zurück. Von Gott in „Werturteilen" reden, ihm seine letzte, tiefe Paradoxie nehmen, ihn als Letztwert eines organisch gedachten Wertstufenreiches auffassen, bedeutet wieder dasselbe: die Rückführung des Göttlichen, des „ganz Anderen" auf das menschlich-Ideelle, das ganz Folgerichtige.

Wie ist dieses System religiöser Wertideen entstanden? Die Antwort muss lauten: durch die Geschichte. Auch für die Theologie ist der verflossene Abschnitt wissenschaftlichen Forschens vorwiegend vom Historismus bestimmt. Die seinerzeit beliebte Unterscheidung von historischer und systematischer Theologie als zweier verschieden bestimmter und gesichteter Zweige theologischer Arbeit erscheint heute als recht unwesentlich. Stets hat die historische Theologie die systematische

Aufgabe mit sich umhergetragen und immer ist die systematische mit der historischen Arbeit in Fühlung geblieben, ja von ihr beeinflusst worden. Das Verhältnis der beiden Disziplinen ist gerade in der Problemtheologie ein komplementäres [1]; beide bearbeiten Probleme, in beiden geht es um die gedankliche Bemeisterung der gegebenen oder entdeckten Problemkomplexe, die durchaus nicht so weit auseinanderliegen, als es den Anschein haben mag. Insbesondere ist das deutlich, wo die Geschichtsforschung den Wandel von der Heilsgeschichte zur Geschichte der Religionen vollzieht. Unmerklich stellt sich dabei die systematische Ergänzung ein: die Ausarbeitung einer Geschichte menschlicher Frömmigkeit. Historisch wie systematisch ist nun der Schwerpunkt der Forschung vom irrational-Göttlichen ins rational-Menschliche verlegt. Man hat den menschlichen Massstab gefunden, unter dem man die gedanklich quälende Tatsache göttlichen Regiments und göttlichen Geheimnisses in der Religion zum Auf und Ab menschlicher Frömmigkeitserscheinungen neutralisiert und sie damit wissenschaftlich zugänglich macht. Es ist der im Grunde so naheliegende Versuch, da nun einmal Frömmigkeit als Sache des Seelenlebens erscheint, die ganze Welt der Religion rein historisch-psychologisch zu verstehen, zu durchdringen und zu deuten. Das wichtigste Prinzip ist dabei wohl die Idee der Entlehnung geworden, die Rückführung aller religiösen Menschheitsgedanken inkl. der christlichen auf religionshistorisch blossgelegte Fäden und Verbindungslinien. Die Forschung hat in dieser Entdeckungsperiode während der letzten Jahrzehnte Erstaunliches geleistet, freilich dabei vielfach vergessen, dass das Wesentliche einer Religion nicht das Entlehnte, sondern Ureigene, resp. dasjenige ist, wozu das Übernommene in schöpferischer Kraft umgestaltet worden ist. Wie dem auch sein mag — über die Wunderwelt der Religion ist das Netz kausalgeschichtlicher Betrachtung gebreitet und sie ist dadurch menschlich gemeistert, analysiert und rubriziert worden. Sie enthält fast kein Geheimnis mehr, es sei denn, dass man das Maschenwerk der aufgefundenen historischen Verbindungen selber als das geheimnisvoll-Göttliche ausgibt. Dieser Versuch erweckt den Eindruck einer gewissen Dürftigkeit: das Ausserordentliche des Wirkens Gottes wird durch aufgefundene historische Gesetze schematisiert und reguliert.

[1]) Cf. Stange, Die Aufgabe der DK; Z. syst. Th. 3. Jahrg. p. 138 ff.

Nicht anders steht es mit der systematischen Arbeit der Problemtheologie. Auch hier erschienen die letzten religiösen Werte als Probleme, die nicht gegeben, sondern aufgegeben, dem geistigen Problem- und Gedankenkreis einzuordnen sind Dabei ist die Mentalität des Idealismus weithin wirksam geworden. Der Aufbau eines Wertstufenreiches, in dem die religiösen Dinge den obersten Platz einnehmen, ist ja so recht eigentlich die Lieblingsidee idealistischer Denkweise. Dass dadurch direkt eine Religion des Idealismus anstelle des Christentums getreten ist, ist seit Lütgerts Buch zur vielbesprochenen Tatsache geworden. Ebenso klar ist es, dass auch bei dieser Anordnung religiöser Werte das Schwergewicht auf die Analogie mit sonstigen menschlichen Kulturideen und -Werten fällt, anstatt auf das Einzigartige der göttlichen Welt. Euckens Deutung der Religion als Durchbruchsstätte metaphysischer Kultursubstrate und damit einer überempirischen Wirklichkeit überhaupt schien auch für die christliche Glaubenslehre der Weisheit letzter Schluss zu sein. Der Philosoph selber hat freilich niemals einen Zweifel darüber gelassen dass das Christentum mit seinem Absolutheits- und Ewigkeitsanspruch zugunsten einer idealistischen Menschheitsreligion zu revidieren sei, was die Begeisterung für die von ihm versuchte Wahrheitsbegründung der Religion hätte abdämpfen sollen. Aber die Absolutheitsfrage ist theoretisch und praktisch überhaupt die grosse theologische crux geworden, — eine im Zusammenhang mit den anthropozentrischen Tendenzen der Problemtheologie folgerichtige Erscheinung. Das Absolute irgendwie menschlich konstruieren oder deduzieren wollen, ist ja ein Ding der Unmöglichkeit. Hier scheitert jeder Versuch. Es ist symptomatisch für die Denkweise der zuletzt herrschenden Theologie, dass man mit der Möglichkeit des Beweises auch die Sache der Absolutheit preisgegeben hat. Als ob je das Absolute der Religion sich anders verständlich machen liesse, als vom Absoluten, also von Gott aus!

Ein weiteres Arbeitsgebiet der Problemtheologie ist die Religionspsychologie geworden. Auch hierin zeigt sich die gleiche menschlich bestimmte Einstellung zu den Problemen. Religion erscheint hier in ihren hohen und niederen Formen gleicherweise als Phänomen, das wie alle anderen Erscheinungen des Lebens der psychologischen Gesetz-

mässigkeit unterworfen ist. Nun kommt es zu einer kritischen Sichtung der religiösen Regungen und ihrer Begleiterscheinungen, es kommt zu einer Vivisektion der menschlichen Seele. Durch ein raffiniertes Frageverfahren wird die religiöse Zuständlichkeit des Gemütes herbeigeführt, ja es wird mit Fragen des Glaubens, der Andacht, selbst mit dem Gebet experimentiert. Kein Wunder, dass auf diese Weise das Schwergewicht weniger auf die Inhalte der Religion, als vielmehr auf die subjektive Gemütsbeschaffenheit des Religiösen fällt. Die Frage nach der Realität des Geglaubten tritt in den Hintergrund, ebensowenig lässt sich etwas über das Wesen der religiösen Objekte aussagen. Wozu auch? Das Auf und Ab der Erlebnisse von hochgespannten und zurückebbenden Frömmigkeitsempfindungen absorbiert das Interesse. Daran wird das Wesen der Religion studiert. Wesen und Wahrheit des diese Gemütszustände Bewirkenden bleiben dahingestellt.

Ein Buch wie Rudolf Ottos „Das Heilige" erscheint mir vom Standpunkt der Religionspsychologie aus nicht nur als beginnende Überwindung, sondern zugleich als Abschluss dieser ganzen Betrachtungsweise. So sehr nämlich in ihm die Antriebe zur Erfassung des religiösen Objektes selber enthalten sind, — die Wahl des philosophischen Ausdrucks „das Heilige" für das alle Religion Bewirkende zeigt, dass auch Otto noch mit jener Denkweise rechnen muss, die, vom psychologischen Religionserleben überhaupt ausgehend, ihre Kategorien abseits von der spezifischen Wahrheitsbegründung der christlichen Religion findet. Auch der Begriff des Heiligen erscheint noch als Problem, an dem die gedankliche Kraft und Klarheit des über Religion nachdenkenden Menschen sich zu betätigen hat. Daran ändert m. E. auch die Tatsache nichts, dass die Ehrfurcht vor dem Heiligen als wesentliches Merkmal der Frömmigkeit unterstrichen wird. Für das Denken selber ist die Ehrfurcht ein Faktor mehr zur Beurteilung der religiösen Phänomene, aber sie ist noch nicht das unerlässliche Grundverhalten selber, ohne das sich über Religion garnicht mitreden lässt.

Von hieraus erklärt es sich, warum die skizzierte Art theologischer Arbeit für das religiöse Leben, wie fürs kirchliche Amt das eigentlich Fördernde vermissen liess. Ausgangspunkt, Richtungnahme, Absichten der Problemtheologie

waren gleicherweise bedenklich, erzeugt durch das Bestreben, die Religion zu meistern, die Theologie den profanen Wissenschaften anzugleichen, sie vom Menschen aus aufzubauen. Damit ist die Direktion des theologischen Denkens in das Gegenteil des Normalen verkehrt. Das ist verhängnisvoll. Was in Glaube, Leben und Theologie nicht von Gott aus gegeben, begründet, gesehen wird, das droht als Problem und Produkt menschlicher Bemühungen sich ins leere Nichts, in Illusion aufzulösen. Diese Gefahr für die verschiedenen Richtungen der Theologie des 19. Jahrhunderts aufgezeigt zu haben, ist das Verdienst Kurt Leeses in seinem Buche: „Die Prinzipienlehre der systematischen Theologie im Lichte der Kritik Feuerbachs“[1]). Je mehr man die Welt der Religion menschlich begründete, erklärte, von allem „Aberglauben“, von irrationalen Bestandteilen reinigte, um so stärker wurde sie, um so mehr versank das Unfassliche der Wirklichkeit Gottes ins nivellierende Meer menschlichen Könnens und Urteilens; um so blasser und unsicherer wurde die Welt des Ewigen und mit ihr der lebendige Gott selbst. Eine solche Theologie musste die Wortverkündigung, die Schulpraxis, das Laienchristentum, kurz die ganze Front des ins praktische Leben umgesetzten Glaubens aufs schwerste gefährden.

In jeder der gekennzeichneten Richtungen machte sich der verhängnisvolle Einfluss der Problemtheologie geltend. So liegt es auf der Hand, dass religiöse Objekte, als menschliche Ideen gefasst, wohl begeistern können, zumal dort, wo eine idealistische Geistesrichtung vorherrscht. Ebenso gewiss ist es aber, dass die Idee Gefahr läuft, Sache enger Bildungsschichten zu werden, oder auf bestimmte Naturen beschränkt zu bleiben. Nüchterne, materiell gerichtete Zeiten entfremden ganze Schichten der Ideologie des Geistigen, sie ertöten jede Spur von Begeisterung für die Welt der Ideen. Dann bleibt auch die überzeugteste Propaganda für den Idealismus machtlos. Er lässt sich keinem Menschen imputieren, der nicht schon das Sensorium dafür hat. Wo es aber wirklich gelingt, ihn einer ganzen Epoche einzuimpfen, da tritt alsbald, auch auf dem Gebiete der Religion, eine eigentümliche ästhetische Gerichtetheit zutage, ja beansprucht die Herrschaft. Die Religion hier verankern, heisst sie also einer ganz bestimmten

1) Cf. p. 70 ff.

menschlichen Geistesrichtung preisgeben. Menschen mit einer anderen geistigen Struktur sind dabei ausgeschaltet. Darin liegt die Gefahr einer idealistischen Geisteskultur anstelle der christlichen Religion. Es braucht nicht, aber es kann die Alternative auftauchen: Idealismus oder Christentum. Und die Verknüpfung der letzteren auf Gedeih und Verderb mit Wertideen, die Vertauschung der christlichen Offenbarungstatsachen mit den Höchstwerten idealistischer Denkweise muss dann verhängnisvoll werden. Gott, Christus, Erlösung als letzte Ideen können vom Menschen auch abgelehnt werden, sofern er seiner Natur nach die Voraussetzungen dieser „Werte" nicht anerkennen kann. Diese Ablehnung kann keinesfalls als religiöses Missverhalten gedeutet werden; im Gegenteil: sie kann Pflicht der Ehrlichkeit sein. Der prinzipiellen Möglichkeit und Notwendigkeit ablehnenden Unglaubens ist so Tor und Tür geöffnet; ein religiöses Erkennen, das in subjektiven, ästhetisch gefärbten Werturteilen verläuft, lässt garkeine andere Konsequenz zu. Wo aber wirklich die Ideenbildung sich dazu versteht, auf die letzten religiösen Wertobjekte hinauszugehen — welches ist ihr Charakter? Sie können fraglos von einem starken Pathos getragen sein, nach Art des Idealismus faszinierende Kraft entfalten, aber es fehlt ihnen am Bathos, am Eindringen in die Tiefe Gottes, die allein der tiefen Bedürftigkeit der Menschen das Entscheidende zu geben vermag. Wo im Christentum das fascinosum der Wirklichkeit Gottes nicht begriffen wird, da ist allemal der Sinn frei für das tremendum, das Herzandringende, zur Umkehr Mahnende, die Bewegung auf den Menschen zu. Bei jeder idealistischen Religionsauffassung bedeutet ein Versagen der Werbekraft letzter Ideen das Ende jeder Wirkungsfähigkeit überhaupt. Mit der Möglichkeit, zu begeistern, hört da alles auf. Die Erbauung des Lebens aus Schutt und Schuld ist dort undenkbar, unfasslich der Gedanke, die Zertrümmerung im Menschen womöglich herbeizuführen. Sündenbewusstsein ist hier ein sinnloses Wort. Ganz ähnlich steht es mit den historischen Werten der Problemtheologie. Es kann von höchstem Interesse sein, festzustellen, was echt und unecht, was zuverlässig und umstritten erscheint an der religiösen Überlieferung, an ihren Urkunden und Dogmen. Ob aber hierbei der Weg beschritten wird vom historisch Gesicherten zum ewig Bedeutsamen? Das

Interesse der historisch-kritischen Theologie ging auf tunliche Sicherstellung einer möglichst grossen Anzahl einwandfreier Ergebnisse. Es liegt in der Natur der Sache, dass diese Zahl schwankt, dass hier je nach dem Stande der Forschung zurückgenommen werden, der eiserne Bestand des Gesicherten stets von neuem gesichtet, reduziert oder komplettiert werden muss. Die Arbeit kommt nie zu Ende. Es fragt sich, ob dieser wechselnde Bestand „gesicherter" Ergebnisse, ob überhaupt ein menschliches Ergebnis als solches an die Stelle der göttlichen Heilstatsachen treten darf. Es handelt sich hier um die Grundlage für den christlichen Glauben. Wo anstelle der Realitäten Probleme treten, da ist die Unzulänglichkeit des Historismus für den Glauben offenkundig, da muss Praxis und Leben darunter leiden, dass das menschlich konstruierte Wertsystem Lücken aufweist und Schwankungen unterworfen ist. Absolut Festes scheint nicht erreicht werden zu können, gesicherte Resultate sind im Laufe der letzten Jahrzehnte wieder zu Problemen geworden. Auf sie den Glauben gründen, heisst auf Sand bauen.

Nicht besser steht es mit den psychologischen Errungenschaften der „problematischen" Theologie. Das Schwergewicht des Interesses fiel hier auf die Mannigfaltigkeit und Eigenart der religiösen Gemütszustände, aufs „Wie" statt aufs „Dass". Der Mensch nahm zu diesen Phänomenen Stellung, für seine Person zustimmend oder ablehnend, je nachdem. Es wurde mehr oder weniger zur Geschmackssache des einzelnen, ob er sich einer primitiven oder sublimen, einer mystischen oder ekstatischen, einer theoretischen oder praktischen oder gar keiner Religionsform anschloss. Er konnte, wenn er wollte, ganz ausserhalb jeder konkreten Erscheinung stehen bleiben, als Sachverständiger in die Diskussion eingreifen, ohne als innerlich Ergriffener an der Sache selbst zu partizipieren. Es ergab sich das Merkwürdige, dass Sachkenntnis durchaus nicht persönliches Durchdrungensein bedeutete, auch für die Religion nicht. Was für Folgen das auf dem Gebiete der praktischen Verkündigung, der Praxis überhaupt, nach sich ziehen konnte, liegt auf der Hand. Es fehlte das persönlich Anpackende, das entschlossen in die Tiefe menschlicher Not Eindringende, es fehlte die Predigt von Sünde und Busse. Es ist ja alles Phänomen, das sehr fein, sehr fesselnd, sehr tiefgründig

geschildert werden konnte, aber zu keiner persönlichen Stellungnahme verpflichtete und darum vielfach wirkungslos bleiben musste. Am deutlichsten tritt das zutage, wo die Problemtheologie auch Gestalt und Wesen Christi psychologisch zu verstehen suchte. Es ergab sich eine Fülle von Lebens- und Charakterbildern Jesu, bei denen die psychologische Feinheit der Ausführung überraschte. Wir haben eine ganze theologische Schule erlebt, die Ethik und Dogmatik auf das Innenleben Jesu gründen wollte, und deren Bemühungen, so gewissenhaft und fein sie sich gaben, dennoch nicht mehr als einen Achtungserfolg zu erzielen vermochten. Wir haben aber bei alledem vergeblich gewartet auf die durchschlagende Botschaft der christlichen Theologie: Jesus Christus, der Herr, auf das also, woran Predigt, Unterricht und Gemeindeleben in erster Reihe interessiert sind. Nicht Jesus als psychologisches Phänomen, sondern Christus als Haupt und Herr seiner Gemeinde auf Erden — das ist der Gegenstand der Theologie, dem die Sehnsucht der letzten Jahrzehnte galt, die Sache, die auch durch minutiöseste Psychologie nicht gewonnen werden kann. Der Kontrast zwischen der Arbeitsmethode dieser Problemtheologie und dem wirklichen Erfordernis religiösen Lebens kommt vielleicht nirgends so deutlich zum Ausdruck, wie in jener bekannten Geschichte des A. T., da Nathan vor David steht und ihm die Begebenheit vom reichen Mann, der dem Armen das einzige Schaf raubt, erzählt. Der König meint ja auch erst, es handle sich hierbei um ein Problem, um eine psychologisch zu beurteilende Frage der Diskussion, bis ihm der Prophet zuruft: „Du bist der Mann!" Damit ist die Wendung bezeichnet, ohne die jede Berührung theoretisch, rein problematisch bleibt, der Übergang vollzogen zum persönlich-Aktuellen, zu dem auf mich Eindringenden, mich persönlich Angehenden, mich Überwältigenden. Das ist die prophetische Wendung des theologischen Denkens und religiösen Wirkens, dasjenige, was gegenüber der Problemtheologie sich gegenwärtig auf der ganzen Linie durchzusetzen sucht. Versuchen wir, für die umwälzenden Bestrebungen der heutigen Theologie den Ausdruck „prophetische Theologie" zu prägen.

Dem Fernerstehenden wird es zunächst erscheinen, als ob hierbei das Wesentliche die radikale Sprache sei, die mit

dem Erscheinen von Barths Römerbriefkommentar bei den Vertretern der neuen Richtung Mode geworden sei. Die entschiedene Kraft dieser Sprache, das Herbe, ja Vernichtende ihres Urteils, das radikal Ablehnende bezüglich jeder menschlichen Bestrebung und Leistung überhaupt, auf der Gegenseite das wuchtige Herausheben der Transzendenz Gottes, die Majestät der Ewigkeit im Gegensatz zu allem, was irdisch und menschlich heisst, — das alles scheint der elementaren Wucht alttestamentlicher Prophetie abgelauscht zu sein. Etwas vom heiligen Eifer um die Einzigartigkeit Gottes, der die markantesten Prophetengestalten kennzeichnet, scheint Sprache und Stil der neuen Verfechter zu durchglühen. Der Chor der jüngeren Theologengeneration stimmt begeistert ein. Man ist auf der Gegenseite so weit gegangen, die wuchtige Sprache als das eigentliche Kennzeichen der neuen Richtung anzusehen. Demgemäss ist vom dialektischen Zug in ihr gesprochen worden, der, ausgehend vom Grundgegensatz Zeit und Ewigkeit, nach dem Muster Kierkegaards den gesamten Inhalt theologischen Denkens in lauter dialektischen Antinomien entfaltet. Nicht um sachliche Interessen handle es sich letzten Endes, sondern um die sprachlich bestehende, radikal durchgeführte Gegensätzlichkeit von Gott, dem Absoluten, und nicht-Gott, dem Nichtigen und Negativen. Das Neue sei die Zurechnung auch des bisher positiv Gewerteten, wie etwa Glaube, Seele, Erziehung, Ethik, Kirche, soweit das alles menschliche Leistung ist, zum Negativen gegenüber Gott, um Gottes Einzigartigkeit radikal von allem abzuheben. Die dialektische Methode gehe dann aber noch weiter. Ist die Kluft zwischen Ewigem und Endlichem so weit aufgerissen, dass auf jenes alles Licht, auf dieses alle Kritik fällt, dass die absolute Transzendenz Gottes sichergestellt scheint, dann ist die Bahn frei für die sprachliche Zuspitzung: Das ganz Unmögliche vom Menschen aus ist gerade das Mögliche von Gott aus. Gerade die absolute Impotenz, seitens der Welt, Seele und Geschichte aus zu Gott zu gelangen, das radikale Eingeständnis dieser Unfähigkeit ist der erste Schritt aus ihr heraus, ist der Ansatzpunkt Gottes, um sich und seine Sache am Menschen durchzusetzen, alles zu sein, wo alles andere aus dem Weg geräumt ist. Diese eigentümliche Methode verneinender Bejahungen und bejahender Verneinungen ist weithin

als Manier empfunden worden, als dialektisches Schaukelspiel, ja als blosse Rhetorik[1]). Bevor wir abschliessend darüber urteilen, ist zu untersuchen, ob wirklich die bestechende Sprache das Neue ist, oder ob sie nicht vielmehr durch die Sache, die sie vertritt, bedingt ist. Selbstverständlich wäre jede Bestrebung, die nur sprachlich, aber nicht sachlich Neues bringt, von vornherein gerichtet. Kein noch so faszinierendes Pathos, keine noch so pikanten Töne würden zum Urteil berechtigen, hier liege ein Stück prophetischen Bestrebens vor, wenn sich das nicht sachlich rechtfertigen liesse.

Schauen wir also nach den sachlichen Werten aus, die die neuere Theologie in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung gerückt hat. Die erste dieser Realitäten ist das Wort, entschieden als Wort Gottes genommen. Es handelt sich nicht darum, die göttliche Bedeutung dieses Wortes erst noch zu gewinnen, herauszuklauben, den Standpunkt erst zu finden, von dem aus die göttliche Autorität plausibel gemacht werden könnte. Das göttliche Wort in seinem Dasein, nicht in seinem Wiesein ist das Entscheidende. Es ist da, als höchste Wirklichkeit, unabhängig von jeglichem Menschenurteil, es gilt als das Gegebene, „ex sese". Eine Stellungnahme unsererseits, sei sie kritisch oder zustimmend, ist stets schon ein Fehler gegenüber der ewigen Realität des Wortes, sie ist, wenn überhaupt, gegeben, nicht erst einzunehmen. Wo letzteres geschieht, herrscht ja wieder Kritik, Vernunft, Urteil oder: Mystik, Gefühl, Begeisterung. Beides ist falsch. Nicht Kritik und Mystik gilt, sondern das Wort. In dieser Gegenüberstellung liegt der Gegensatz zweier Programme, zweier Theologien[2]). Das alles bedeutet nun nicht etwa die Wiederaufnahme des altorthodoxen Inspirationsdogmas. Dessen Theorie gehört ja mit hinein in die falsche, rationale Einstellung des Menschen dem Göttlichen gegenüber. Ob man mit dem Rationalismus eine spekulationsfeindliche Kritik oder mit der Inspirationstheorie eine kritiklose Spekulation am Worte Gottes ausübt, das bleibt sich letzten Endes gleich: das Grundprinzip der Einstellung zum Worte ist falsch. Genau so ist die pietistisch-mystische Einfühlung, die ästhetische Schwärmerei für das Wort und seinen Gehalt ein Fehler.

---

1) Vgl. Schaeder, Theozentr. Theologie, 3. Auflage 1925, p. 208 ff.

2) Cf. Brunner, „Die Mystik und das Wort".

Mit alledem nimmt der Mensch Stellung, anstatt sie als durchs Wort selbst bezeichnet und gesetzt anzusehen. Wenn es überhaupt eine Kategorie gibt, unter der der Mensch sein Verhältnis zum göttlichen Wort anzusehen hat, dann kann es nur die ethische sein: das Hören aufs Wort im Sinne des Gehorsamseins dem gegenüber, was Gottes Wille im Wort zu sagen hat. Nicht eine Theorie, nicht ein Problem enthält dies göttliche Wort, sondern eine Tatsache, die einfache, nackte Tatsache, dass Gott spricht. Das als Problem empfinden, bezweifeln, es erst beweisen wollen, ist eigentlich schon Majestätsbeleidigung gegen den Gott, der da redet, die Sünde gegen den Heiligen Geist des göttlichen Wortes. Die prophetische Theologie hat dabei eine ganz andere Aufgabe als etwa die historisch-kritische Exegese, die im Worte die Fülle der mit ihm gegebenen Probleme zu lösen sucht. Sie hat statt dessen den Ewigkeitsgehalt dessen herauszuhören, was Gott dem Menschen zu sagen hat. Ihr ist die Aufgabe gegeben zu interpretieren, statt zu demonstrieren, zu zeugen, statt zu urteilen. Barths Römerbriefkommentar hat hier bahnbrechend, epochemachend gewirkt. Nicht das ist ihm wichtig festzustellen, was Paulus seinen Römerchristen zu sagen hat unter den ganz besonderen Bedingungen und Zeitverhältnissen, unter denen der Brief entstand, sondern das ganze Interesse ruht auf der Frage: was hat Gott aller Zeit und aller Welt durch den Mund des Paulus zu sagen? Hier ist dem Exegeten die prophetische Aufgabe gestellt: die Kundgebung des Ewigkeitsgehaltes aus diesem Stück des Wortes Gottes an alle Zeiten und Völker. So stark ist das Bestreben in dieser Richtung, dass Barth in seiner Exegese zu 1 Kor. 15, dem Auferstehungskapitel eines Briefes, der in seinem ersten Teil entschieden auf die spezifischen Gemeindebedürfnisse in Korinth eingeht, behaupten kann, der ganze Brief sei eigentlich nur mit der Absicht, die das 15. Kapitel enthält, geschrieben worden, mit dem Wunsche, das Wunder der Auferstehung in den Mittelpunkt des christlichen Glaubens und Gemeindelebens zu rücken. Alles andere sei lediglich Präambel zu diesem Allerheiligsten. Eine derartige Auffassung der exegetischen Aufgabe an der Schrift muss natürlich der Problemtheologie als Ungeheuerlichkeit erscheinen. Die Sache wird dadurch noch nicht besser, dass man für diese Bibel-

auslegung den Namen pneumatische Exegese geprägt hat. Denn was kann der Exeget und Interpret dabei nicht alles heraushören? Ist hier nicht dem verwegensten Subjektivismus Bahn gebrochen, wird hier nicht eine Auslegungskunst geübt, die sich im Laufe der theologischen Entwickelung genugsam diskreditiert hat: die Allegorie? Und das alles unter dem Deckmantel des Pneuma. Hört damit nicht alle ernsthafte Wissenschaft auf?

Mir scheint, diese Fragestellung, so berechtigt sie sein mag, verlegt den Schwerpunkt der Kritik zu schnell aus der grundsätzlichen Aufgabe in das nachträgliche Ergebnis. Das Grundlegende der neuen Stellung zum Worte ist m. E. nicht die Summe der dabei herausspringenden Ergebnisse, sondern die überwältigende Tatsache selber, vor dem lebendigen Gott zu stehen, der da spricht. Darauf allein kommt es zunächst an. Das aber bedeutet einen Energiefaktor ersten Ranges. Wie sollte ich da nicht mit allen Kräften und Fasern der Seele reagieren, wenn Gott zu mir spricht? Es muss ja da alles in Funktion treten: das gesamte Einfühlungsvermögen, das ganze wissenschaftliche Interesse, der ganze Erkenntnis- und Bekenntnisdrang im Menschen. Die Wissenschaft soll dabei nicht ausgeschaltet, als überflüssig beiseite getan werden, sie soll im Gegenteil mit verdoppelter Energie in Aktion treten. Sie wird auch als historisch-kritische Forschung nicht etwa abgedankt, sondern erst recht zur Pflicht gemacht. Aber freilich: sie wird in Dienst gestellt, nicht zum Herrschen bestellt. Ihre Leistungen sind dem Kerngehalt des göttlichen Wortes gegenüber stets das Relative; je weiter sie in ihrer Erkenntnis vordringt, desto klarer wird, dass ihr das letzte Wort versagt bleibt. Das Geheimnis des Wortes erschliesst sich endgültig nicht irgend einer wissenschaftlichen Betrachtungsweise, sondern im Kampf, in der Spannung mit ihr. Seine eigentlichen Tiefen liegen j e n s e i t s der wissenschaftlichen Bemühungen, aber sie erschliessen sich nur dem, der entschlossen durch die Kampfzone zwischen zeitlich-relativem Fragen und Forschen und ewig absolutem göttlichen Sein hindurchgedrungen ist. Wissenschaft nicht als Selbstzweck dem Worte Gottes gegenüber, sondern als unerlässliches Rüstzeug.

Es ist selbstverständlich, dass bei einer derartigen Auf-

fassung nicht etwa nur den wissenschaftlichen Lösungen der Problemtheologie das letzte Wort versagt bleibt, sondern genau so den Leistungen der prophetischen. Auch sie darf nicht apodiktische Sätze aufstellen, und wo sie es dennoch tut, da kann man sich des peinlichen Eindruckes nicht erwehren, dass das aufgestellte Prinzip der Relativität menschlichen Vermögens vor der absoluten Gültigkeit des Wortes Gottes von seinen eigenen Urhebern in Frage gestellt ist. Im Sinne dieses Prinzipes kann es nur liegen, dass gerade an der Vielfältigkeit und Verschiedenheit der menschlichen Lösungen und an der Unfertigkeit jeder von ihnen, sowie am Widerstreit untereinander die Gewähr jener absoluten Grösse liegt, an der sich alle versuchen müssen, die Gottes Wort hören und es doch alle unzulänglich tun. Der Mut, seine Unfähigkeit einzusehen, die Relativität seiner Leistung in jedem Falle zuzugeben — das gerade ist die Art, unter der einem die Grösse des Wortes aufgeht. Anders geht es nicht. Wer hinter den eigenen Versuchen, zu denen das Wort selbst anspornt, den Sinn bewahrt für das Ewige, Unfassliche, das, aller Wissenschaft, Problematik, Prophetie enthoben, dennoch im Worte steckt, dem geht es auf: Gott ist im Wort, Gott war im Wort und das Wort war Gott. Gerade wenn wir uns wie vor dem Feuer davor hüten, die eigene Leistung zu verewigen, geht uns an der eingestandenen Relativität unseres Könnens die Ewigkeit der Sache auf. Beides ist dann gewährleistet: die absolute Unzulänglichkeit jeder menschlichen Leistung und die absolute Unaufgebbarkeit der Aufgabe, sich am Worte Gottes zu versuchen. Erst aus dieser Paradoxie zwischen unserem Sollen und Können geht uns das Sein Gottes im Worte, die Wirklichkeit des Ewigen auf. In diesem eigentlich Nichtkönnen und doch unaufgebbar-Müssen liegt der Wortbeweis Gottes, nicht der von uns Menschen, denn einen solchen können wir nicht liefern. Wir sind samt unserem Denken und Vermögen nicht die Urheber des Beweises für die Göttlichkeit des Wortes, sondern die Elemente desselben, das Material, an dem Gott selbst die Unbedingtheit seines Wortes herausstellt. Nicht durch uns, sondern an uns und, wenn es sein muss, trotz uns wird die göttliche Macht des Wortes klar. Der Beweis der problematischen Theologie verlief so, dass man sagte: weil

ich am Worte Gottes höchste Gedanken denke und konstatiere, darum ist das und das als göttlich zu bezeichnen. Heute gilt die Überzeugung: weil ich eigentlich hilflos der Bedeutung des göttlichen Wortes gegenüberstehe und doch in die Tiefe und Fülle seines Reichtums hinein muss, darum ist es höchste Wirklichkeit, Gottes Sache und Wirklichkeit, die mich zwingt. Dort ein logischer Zwang, hier ein heiliges Muss. Darin scheint mir ein prophetischer Zug zu liegen, denn das ist die Art der Prophetie: achten auf das, was der heilige Gott sagt, und reden müssen aus dem, was man empfangen hat. „Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht predige", heisst es bei Paulus. Das ist kein Subjektivismus, sondern die objektive Nötigung zu einer ewigen Aufgabe. Mag das Zeugnis, das hieraus entspringt, noch so unvollkommen sein — auch das gehört zur Erkenntnis des wahren Propheten. „Ich bin die Stimme eines Predigers", hat der grösste unter den Propheten gesagt, der ein Verständnis dafür besass, dass die Wirksamkeit eines Zeugen für das göttliche Wort unwiderruflich in der Wüste eigenen Könnens und menschlichen Begreifens verläuft.

Mit alledem führt die prophetische Theologie der praktischen Amtswirksamkeit neue Antriebe zu. Die Problemtheologie hat mit dem Wechsel und der Unbeständigkeit ihrer Leistungen die Predigt unendlich erschwert: Was ist sicher? was ist echt? was ist wesentlich? Unter der Abhängigkeit von wissenschaftlichen Problemstellungen wurde die Predigt selbst zu einem Problem. Deshalb die Spannung zwischen Praxis und Wissenschaft. Die neue Richtung befreit vom Problematischen. Die Predigt ist ein heiliges Muss des dem Wort gehorsamen Menschen. Vertiefung ins Wort, Ehrfurcht vor Gottes in ihm enthaltenem heiligen Willen ist das eigentliche Motiv der Predigt. Nicht Kommentare, sondern Machtworte Gottes sollten sie bewirken.

Nur eins steht zu befürchten. Wird nicht das Wort Gottes so wieder zum Gesetz? Erscheint nicht Gott selbst im Zwang seines Wortes hart, herrisch, rigoros? Man hat auf den calvinischen Zug der prophetischen Theologie aufmerksam gemacht. Der Gott, der durch die Wucht seines Wortes zum Menschen redet, ihn zwingt, ist ganz Majestät, ganz ehrfurchtgebietende Allmacht, im wahren Sinne des

Wortes — Herr; aber ist er auch noch Liebe? Waltet in diesem Gottesbegriff noch der Geist evangelischer Frömmigkeit?

Darauf ist zu antworten, dass unter evangelischer Frömmigkeit zu bald jene Auffassung verstanden worden ist, die Gott einseitig als väterliche Liebe dargestellt hat. Im Ritschlianismus hat diese Einseitigkeit ihre dogmatische Formulierung gefunden, die dann einfach als „evangelische" bezeichnet wurde. Man sollte sich darüber klar sein, dass dieses zunächst einmal nicht Luthers Auffassung der Dinge ist, ja, man muss zugeben, dass es keine gute Stunde in der evangelischen Theologie war, als das Geheimnis Gottes, das Luther so stark betont hatte, zugunsten der Eindeutigkeit der dogmatischen Gotteslehre über Bord geworfen ward. In gewissem Sinne erweist sich die prophetische Theologie von heute auch darin ihres Namens würdig, dass sie zurückgreift auf die vergessenen Grundgedanken ihres Reformators, dessen prophetischer Geist aus der Tiefe göttlichen Wesens heraus nehmen und lehren durfte. Dann ist das, was die prophetische Deutung des Wortes Gottes uns für das Wesen Gottes erschliesst, keineswegs „calvinisch", sondern genuin lutherisch. Die neueste Lutherforschung lehrt uns Luthers Gedanken über Gott gerade als den unwiderstehlich Wirkenden erkennen, menschliche Religion dagegen als das Sollen, das Gemusste. Neben die Einblicke in Gottes Vaterherz voll Liebe tritt mit gleichem Nachdruck die Predigt des unbedingten Ernstes, ja des Zornes Gottes. Und beides ist im Wort enthalten, durch beides spricht Gott zum Menschen. Man kann darüber streiten, ob die formulierte Unterscheidung des Deus revelatus in seiner Liebesoffenbarung vom Deus absconditus in seiner „uneigentlichen", durch Gesetz, Leid und Strafe hindurch vordringenden Offenbarung bei Luther eine glückliche war, ob die ausgesponnenen Konsequenzen aus der Vorstellung des Deus absconditus den Reformator nicht zu weit getrieben haben. Darüber aber kann kein Zweifel sein, dass Luther selbst das nicht als Mangel, sondern als Stärke seines Gottesbegriffes ansah, dass in Gott Geheimnisvolles bleibt[1]).

Das Epigonentum hat die Majestät Gottes und die Ehrfurcht vor ihr als vor dem Unbegreiflichen der Durchschaubarkeit und Einheitlichkeit der Begriffe geopfert und

[1]) Cf. Holl, Luther, 2 u. 3 Aufl. 1923, p. 38—51.

damit die absolute Hoheit Gottes relativiert, menschlichen Begriffen zugänglich gemacht. Da erscheint das Bestreben der prophetischen Theologie, die verschütteten Gedanken Luthers zur Gotteslehre wieder zu beleben, als eine Vertiefung derselben. Das kommt auch in der Praxis zum Ausdruck, indem das nur zu leichte Gerede von Gott verstummt, das Fraternisieren mit Gott aufhört und unter der Wucht seines liebeatmenden und heilige Grösse kündenden Wortes die ganze biblische Gotteserkenntnis sich durchsetzt. Wieviel rückhaltloser kann so die Predigt z. B. Gedanken über Zorn und Gericht Gottes, Ausführungen über seinen unbeugsamen Ernst und sein unerbittliches Gericht vortragen, wieviel durchgreifender mit der Sünde Ernst machen und auf diesem Hintergrunde das unergründliche Geheimnis der Gnade, das Evangelium verkündigen! Was die prophetische Theologie in diesen Stücken versucht, gehört ja gerade zu den bedeutsamsten Erkenntnissen der Lutherischen Gnadenlehre. Erst auf dem Hintergrunde des Verborgenen, Irrationalen, des Zornes Gottes und der dunklen Erwählungsfrage wird Gottes Gnade in ihrer ganzen, einzigartigen Tiefe offenbar. „So verbirgt Gott seine ewige Güte und Barmherzigkeit unter ewigem Zorn, seine Gerechtigkeit unter Ungerechtigkeit. Das ist der höchste Grad des Glaubens, zu glauben, dass der gütig ist, der so wenige rettet, so viele verdammt, zu glauben, dass der gerecht ist, der durch seinen Willen uns notwendig verdammenswert macht." (De servo arbitrio)[1]). Den Gegensatz hierzu, das ungeduldige Begehren des Menschen, Gott restlos zu begreifen, das Irrationale an ihm zu tilgen, fasst Luther selbst am treffendsten zusammen in das Wort: „quid autem impatientia aliud facit, quam quod tentat Deum, dum illius consilium certum sibi esse optat? breviter odit Deum esse Deum, quia non alia vult illum scire, quam ipse scit"[2]). Der Versuch der prophetischen Theologie macht dagegen Ernst mit Luthers Schlussvotum in dieser Frage: „relinquendus est Deus in majestate et natura sua"[3]) und wird so in seiner Lehre vom Worte Gottes tiefsten Intentionen des Reformators gerecht.

---

1) W. A. 5, 173, 3. Deutsch nach O. Scheel, p. 261.

2) W. A. 18, 633.

3) W. 18, 685, 14.

Die zweite durch die prophetische Theologie vertretene göttliche Realität ist der Geist. In der entschiedenen Anerkennung der Tatsache, dass Gottes heiliger Geist an uns wirkt und unser Glaube ohnedem tot ist und leer bleibt, zeigt sich die charakteristische Wendung im heutigen theologischen Denken. Man könnte sie als Wandlung in der Bewertung der einzelnen Glaubensartikel bezeichnen. Es scheint da fast so etwas wie ein Gesetz rhythmischer Regelmässigkeit dieser Wandlung vorzuliegen. Spekulative Epochen der Theologie bewegen die Probleme des 2. Artikels, oft unter Zurückstellung des soteriologischen Momentes in der Christologie. Sie werden von mehr positivistischen Zeiten abgelöst, in denen sich das Hauptinteresse dem 1. Artikel zuwendet. Die massiven Tatsachen des göttlichen Regiments, ihr Ausgleich mit Natur- und Geschichtswissenschaft, die Anstalt des Reiches Gottes sind hier die Lieblingsprobleme. Aus dieser Zeit der Theologie kommen wir her, hier wurzelt das, was wir „problematische Theologie“ nannten. Dann aber erfolgt die bedeutungsvolle Wandlung. Der als Stiefkind in Theologie und Praxis behandelte 3. Artikel tritt in sein Recht. Eine prophetische Theologie ohne die Tatsache und Wirksamkeit des heiligen Geistes wäre ja Nonsens. Sie steht und fällt mit der „Inspiration“, die hier nicht im Sinne einer Wort- oder gar Wörterinspiration gemeint ist, sondern als Tatsache der göttlichen Wirklichkeit im menschlichen Sein, im Erleben des Frommen. Gemeint ist damit die absolute Transzendenz Gottes, die gegeben, Tatsache ist, unabhängig von unserem Befinden, die sich aber unseres Geistes und Lebens mit unabweislicher Gewalt bemächtigt. „Es (scil. der Geist) ist gegeben, von Gott gegeben, also immer allen menschlichen Gegebenheiten vorausgegeben, von uns aus nur als nicht gegeben anschaulich und begreiflich.“ So Barth.

Was sollen diese und ähnliche Sätze? Sie sollen Ernst machen mit der Tatsache heiligen Geistes. Das ist zunächst wichtig gegenüber dem Versuch, Gottes Geist in Beziehung zu setzen zu unseren menschlichen geistigen Bemühungen. Das Geistproblem haben wir auch in der vergangenen Epoche gekannt und erörtert. Die Tatsache heiligen Geistes aber ist uns nicht genügend aufgegangen. Auch Gottes Geist haben wir einzuordnen gesucht in den Problemkreis geistigen

Lebens um uns. Das „Geistesleben“ wurde zum grossen Sammelbegriff für alle wissenschaftlichen, ethischen und ästhetischen Bestrebungen gegenüber materieller Verödung, von einer „Religion des Geisteslebens“ haben wir gehandelt (Eucken), ja geträumt. Die neue Richtung theologischen Denkens wendet sich mit Entschiedenheit gegen jeden Geistbegriff in diesem nivellierenden, kollektivistischen Sinne. Gottes heiliger Geist ist nie die Zusammenfassung oder Krönung, und natürlich erst recht nicht ein Bestandteil menschlicher Geistigkeit, sondern wiederum das schlechthin Andere, das absolut Erhabene, dem gegenüber uns mit dem Verständnis dafür eigentlich auch der Atem ausgeht. Dieser Gottesgeist arbeitet an uns, indem er uns will und in seinen Bann zwingt. Er verschmäht alle Synthesen mit unseren logischen, künstlerischen und moralischen Fähigkeiten, er knüpft nicht an Vorhandenes an, gibt nicht letzte Aufklärungen, bedeutet nicht das Tüpfelchen auf dem I unserer geistigen Leistungen, sondern tritt in vollkommenste Diastase zu allem, was wir sind und haben. Seine Wirksamkeit und Wirklichkeit besteht nicht in Ergänzung und Vervollständigung, bei dem sich unsere Geistigkeit immer deutlicher als letzter Wert abklärt und herauskristallisiert, er führt uns vielmehr einen Heilsweg, dessen Richtung, Etappen und Ziel von Gott aus gesetzt und gesehen sind. Da kann das benutzt, geläutert, vertieft und umgeprägt werden, was wir an höheren Werten schon besitzen, aber es kann auch durch einen vollständigen Bruch hindurchgehen, bei dem es alles preiszugeben gilt um des Einen willen, das nottut. Denn das letzte Ziel des Heilsweges ist ja das Unanschauliche, das völlig Analogielose, das ungeahnte Wunder, der neue Mensch, der nicht ist, und in diesem Nichtsein unser ist, der mit Gott versöhnte Mensch, jenseits aller irdischen Geisteshöhe und relativen Vollkommenheit. Der Heilsweg des Geistes Gottes mit uns ist also völlig soteriologisch, keineswegs rein logisch oder psychologisch anzusehen. Eher könnte man sagen: er schlägt aller Logik und Psychologie glatt ins Gesicht. Er verfährt, wie es ja in Luthers Erklärung zum 3. Artikel heisst, gegen das: „aus eigener Vernunft und Kraft“. Infolgedessen erfolgt das Wirken des Geistes Gottes nicht etwa in einer unserem Geiste restlos erfassbarer Weise. Man hat die von der prophetischen Theologie unterstrichene Tatsache des hei-

ligen Geistes dahin gedeutet, dass es sich hier offenbar um eine Anknüpfung an Hegel handle. Die Selbstbezeugung des Geistes Gottes sei die Selbstexplikation des absoluten Geistes, daher unserem Geiste als eine subjektiv freilich unerreichbare Höchstleistung verständlich zu machen. Aber es ist kein Neuhegelianismus, der hier zutage tritt. Die Selbstbezeugung des Geistes Gottes, die uns grundlegend bestimmt, hat mit einem überwältigenden Panlogismus nichts zu tun. Sie trägt vielmehr entschieden den Charakter der göttlichen Offenbarung, ist Heilsbezeugung und tritt da ein, wo wir Menschen nichts mehr zu sagen haben, nichts hinzuzufügen haben, nicht aus, noch ein wissen. Sie ergibt sich da, wo der Mensch am Ende ist seiner Weisheit und Kraft, wo, menschlich gesprochen, alles dunkel, alles verworren, alles aus ist. Da wirkt Gottes Geist hinein in das ganze durch Menschengeist nicht zu bannende Unheil, das trotz der erreichten geistigen Kulturhöhe so erschütternd zum Durchbruch gekommen ist. Und er tut das nicht mit Hilfe eines etwa noch vorhandenen Restes hoffnungsvoller Geisteskräfte im Menschen, sondern aus der ganz einzigartigen Wirklichkeit Gottes heraus. Darin liegen die mächtigen, prophetischen Trostmomente für den auf seiner Kulturhöhe verzweifelten Geistesmenschen von heute, der an die Schicksalhaftigkeit seines geistigen Zusammenbruchs und an den Untergang aller Geisteskultur zu glauben genötigt wird. Aber, was noch wichtiger ist: hier ist die Wirklichkeit des Geistes Gottes entschieden dem soteriologischen Gesichtspunkt des Christentums eingeordnet. Der so wirkende, so rettende heilige Geist ist eben Christi Geist, er bedeutet die Aktualisierung des Heilswerkes Christi. Hier tritt er als göttliche Macht, als lebendiger Zeuge der Herrschaft Jesu Christi an den Menschen heran. An Stelle des Erlösungsproblems setzt er die Heilsbotschaft: ein Energie durchsetztes, Leben bringendes κήρυγμα statt des die Denkkraft absorbierenden πρόβλημα. Die nach Autorität verlangende zerfahrene Gegenwart sieht sich damit wieder vor die entschiedenste Führung gestellt, die es gibt. Gottes Geist selbst wird der Führer zum Heil, heraus aus dem Chaos, dem wir nicht entweichen, und hin zur ewigen Wirklichkeit, ohne die wir nicht sein können.

Gegenüber der so vorhandenen Tatsache des Geistes Gottes in der prophetischen Theologie erheben sich einige

schwerwiegende Bedenken. Zunächst: ist bei Auslieferung an die Leitung des Menschen durch den Geist nicht die Gefahr des Schwärmertums alsbald zur Stelle: der Enthusiasmus, der alles Willkürliche auf Geistesleitung zurückführt, auch das offenbar Überstiegene, Verzerrte und Krankhafte? Darauf ist zu entgegnen: vor dem Ausarten in subjektive Schwarmgeisterei bewahrt das Geistprinzip der Theologie eine Tatsache — die entschiedene richtende Eigenart des Geistes Gottes. Er ist in der prophetischen Verkündigung stets und vor allem als B u s s g e i s t wirksam, der über Gedanken, Sinne und Gefühle des Herzens ein unerbittliches Urteil fällt. Der Heilsweg des Geistes geht nicht anders als über die Trümmer des eigenen Lebens und Leistens. Es handelt sich nicht um ein Vorwärtsstürmen des Menschengeistes zu höheren Zielen und Wünschen, sondern um den Ansturm Gottes auf eben diese menschlichen Ziele und Wünsche. Gottes Geist begeistert nicht, sondern ernüchtert, er bläst nicht auf, sondern demütigt. Wo das klar herausgebracht wird, ist m. E. die Gefahr einer ungesunden Schwarmgeisterei prinzipiell vermieden. Wichtiger ist ein zweiter Einwand. Liegt nicht in der Hervorhebung des Geistesprinzips als der Grundtatsache religiösen Lebens ein bedenklicher Subjektivismus, der kein Kriterium für diese Tatsache hat? Was ist gegebenen Falles heiliger Geist und worin erweist er sich als solcher? Welches sind die Merkmale dafür, dass seine Wirkungen: Busse, Umkehr, neues Leben nicht Selbsttäuschungen sind? Es liegt klar zutage, dass der „Beweis“ nicht das stets unvollkommen bleibende Leben, nicht Klarheit des Urteils, Höhe der Ethik, Abgeklärtheit der Lebensführung sein kann, sondern einzig und allein die p e r s ö n l i c h e Ü b e r z e u g u n g des vom Geist im Glauben Erfassten. Und das eben wird so leicht als subjektive Willkür bezeichnet. Da ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass heute ein neuer Objektivitätsbegriff herausgearbeitet wird. Damit ist denn auch eine neue Form des Wahrheitsbeweises gegeben. Für den Realismus galt als objektiv wahr, was als Einzelnes a l l e n andemonstriert und auf logisch zwangsläufige Weise von j e d e m als zu Recht bestehend anerkannt werden musste. Das ist noch heute der Verlauf des in der Wissenschaft üblichen Beweises. Für die Welt des Geistes, also auch für die Religion, ist

dagegen Objektivität nicht Neutralität, sondern Totalität der geistigen Wirklichkeit. Objektiv wahr ist demgemäss nicht das, was im Einzelnen jedem andemonstriert werden kann, sondern das Ganze, dem der Einzelne persönlich verpflichtet wird. Objektive Wahrheit ist also in der Religion nicht die logische Beweisbarkeit einzelner Glaubensgegenstände, sondern persönliche Verpflichtetheit der Gesamtwirklichkeit Gottes gegenüber. Das gerade ist die Wirkung des Geistes Gottes. Erzieht er die menschliche Persönlichkeit zur Ganzheit Gottes und entzieht er sie damit der unaufgeschlossenen Besonderheit und Isoliertheit, der stets atomisierenden und relativierenden Logik, so liegt gerade in seinem Wirken die Überwindung des Subjektivismus [1]). Das wäre subjektiv und verfehlt: die Welt des Geistes auf eigenen Kopf zu sehen und zu beweisen. Herangebildet zu sein zur Ganzheit, gezwungen worden zu sein zur Aufgabe des eigenen Ich und zur Hingabe an das Ganze ewiger Geistigkeit, bedeutet gerade den Aufstieg zur Welt des ewig Objektiven, Freilich glückt das nicht „durch eigene Vernunft und Kraft".

Damit kommen wir zu einem dritten Einwand, der gegen das Geistesprinzip der prophetischen Theologie erhoben wird, als bedeute es eine Verengung und Vereinseitigung des Lebens auf das rein Geistige und noch dazu unter rein soteriologischem Gesichtspunkt. Ist das Leben nicht viel reicher und vielseitiger, als dass eine solche Einengung auf die Heilsfrage statthaft würde? Der Einwand enthält Berechtigtes und Falsches. Was zunächst die Opposition gegen den Radikalismus der prophetischen Geistesverkündung betrifft, so wird darauf hinzuweisen sein, dass gerade darin der unserer Zeit mit ihren vergeblichen Versuchen einer Förderung des in Verwirrung geratenen Lebens so notwendige Hinweis gegeben ist auf das Eine, was nottut. Christi Geist allein und sonst nichts in der Welt, kein geistiger Höhenflug, kein Idealismus, keine ästhetische Lebensdurchdringung führt zur Rettung aus dem Chaos, zum Heil. Andererseits lässt sich nicht verkennen, dass zwischen dem Prinzip des neuen Lebens und den Mitteln und Ergebnissen, durch die Gottes Geist es praktisch werden lässt, doch ein gewisser Unterschied besteht. Dort — bei der prinzipiellen Ent-

1) Cf. Brunstäd, Die Idee der Religion, 1922, p. 162.

stehung muss es heissen: Testimonium spiritus sancti solum, hier — bei der praktischen Durchführung sehen wir fraglos die Wirksamkeit des Geistes Gottes in der Strahlenbrechung des Lebens tätig. Es liegt für mein Empfinden etwas Übertriebenes, dem N. T. Fremdes, in der eigentümlichen Art, mit der etwa Barth von einer Berührung des transzendenten Gottesgeistes mit der Wirklichkeit von Seele und Leben des Menschen redet, um jedesmal vor dieser Berührung zurückzufahren, wie vor Feuer. Das ist nicht im Sinne des N. T., das, so entschieden es die alleinige Urheberschaft des heiligen Geistes für das menschliche Glaubensleben auch wahrt, dennoch davon zu sagen weiss, dass eben dieser Geist sich in einer christlichen Umgebung in deutlichen positiven Lebensinhalten erweist, die Nähe Gottes in Menschenleben und -seelen hineinträgt und die Botschaft von „Friede, Freude, Gerechtigkeit im heiligen Geist“ kennt. Hier verkennen Barth und seine Gesinnungsgenossen die Bedeutung der Kirche als des Werkes heiligen Geistes und seiner Wirkungsstätte. Was nottut, ist hier nicht der radikale Sturmlauf gegen jede kirchliche Form, das Zusammenwerfen derselben mit der Welt des Irrtums, der menschlichen Impotenz und Sünde, sondern eher eine christliche Philosophie der Kirche, die wir noch garnicht besitzen, eine prinzipielle Klärung darüber, wie der einzigartige Gottesgeist die Formen menschlicher Gemeinschaft zustande bringt, in denen verborgen, vom Zeitlichen verkapselt, die Ewigkeitsgedanken Gottes reifen, welches die Hemmungen sind, die es fortzuräumen gilt, und wo die klaren Linien sichtbar werden, auf denen Gottes Geist uns zur Arbeit an seiner, der Kirche Christi auf Erden, aufruft. Es war nötig, dass der theologische Radikalismus aus dem Kirchenschlaf, aus dem Sattsein an und mit der Kirche aufrüttelte. Aber ein Recht, uns in die Verzweiflung an der Kirche hineinzustossen, kann ich ihm nicht zugestehen. Das ist unlutherisch und degradiert den Geist Gottes zu einer Wirkung, die den Einzelnen revolutionieren und faszinieren, aber das Ganze nicht organisieren kann. Wird, wie wir schon sahen, in der prophetischen Theologie wirklich Ernst gemacht mit dem 3. Glaubensartikel, so gehört eben nicht nur der heilige Geist, sondern auch die heilige, christliche Kirche zu den Gegenständen des Glaubens, nicht

etwa zu dessen Hemmungen. Hier liegt eine Schranke der prophetischen Theologie, die mit der Sache selber gegeben ist. Wo die Durchschlagskraft eines prophetischen Genius sich geltend machte, da zeigte sich fast immer eine offene oder latente Abneigung gegen alles Institutionelle, in Form Gebrachte. Das haftet auch der heutigen theologischen Richtung an, und inbezug auf die Kirche wird ihr hier die Aufgabe gestellt sein, umzudenken und umzulernen.

Als drittes Wesensmerkmal der prophetischen Theologie nenne ich die Betonung des Glaubens, wiederum als einer historisch-psychologisch nicht erfassbaren Realität, sondern als Gabe und Werk Gottes. Wenn irgendwo, dann kommt hier die rückhaltlose Kritik am Menschen zur Geltung. Gerade als Glaubenstheologie unternimmt die neue Richtung die entschiedenste Absetzung des Menschen. Hier heisst es: der Mensch nichts, Gott alles. Es geht hier nicht um einen Glaubensheroismus, gleichsam als Gipfel aller positiven Eigenschaften, die der Mensch besitzt, nicht um ein Vertrauen, das er Gott schenkt, allerlei Hemmungen und Widerständen zum Trotz. Das alles gelingt dem Menschen garnicht, einen Glaubensmut in diesem Sinne gibt es nicht, vom natürlichen Menschen aus gibt es nur eine Unfähigkeit zum Glauben, er hat als solcher garkein Organ dafür. Glaube ist keine Funktion, keine Beziehungsgrösse des Menschen zu Gott; eine solche Beziehung ist undenkbar. Die negativen Bestimmungen gipfeln bei den extremen Vertretern der neueren Theologie direkt in der Feststellung: Glaube ist das Entstehen des Nichts, der Sprung ins Leere hinein, oder wie Barth es schlagwortartig ausdrückt: „Glaube ist der Wille zum Hohlraum". Hinter diesen radikalen Äusserungen verbirgt sich natürlich etwas anderes als die hoffnungslose Verzweiflung an jeder Möglichkeit eines Innenlebens, das nach dem Neuen Testament nun einmal als Grundlage allen Christseins, aller Gotteskindschaft in Betracht kommt. Wer darum wegen der genannten Auffassung mit der prophetischen Theologie rechten wollte, als lehre sie Unevangelisches, der hätte ihre eigentlichen Intentionen nicht begriffen. Was sie will, ist dieses: der Glaube soll entschieden vor dem Missverständnis geschützt werden, als sei er eine psychologische Fähigkeit des Menschen, die irgendwie mit ihm als Menschen

gesetzt und gegeben sei, aus der dann unschwer die einzelnen Objekte des Glaubens, die Gesamtwirklichkeit Gottes, sowie andererseits die Lehren davon deduziert werden könnten. So ergäbe sich stets eine anthropozentrische Begründung und Ableitung der Glaubenswelt, und daran krankte, wie wir sahen, die Problemtheologie jeder Richtung. Der Glaube ist n i c h t psychische Potenz, sondern transzendente Realität, nicht eine Funktion, sondern eine S a c h e, Gabe und Sache Gottes an uns. Sie wird gerade dadurch wirksam, dass alles Menschliche, Eigengesetzliche aus dem Wege getan wird. Dadurch entsteht nicht der Hohlraum, der etwa als luftleerer Raum alles Leben ausschliesst und eine künstliche, unfruchtbare Isolierung darstellt, sondern die entstehende Leere ist die freie Bahn, „der Einschlagstrichter", durch den das Gottgegebene einströmen soll in die andersgeartete Wirklichkeit Mensch.

In Einem freilich lässt sich hier der radikalen Wucht prophetischen Glaubensverständnisses ein Vorwurf nicht ersparen. Mitunter wird der Anschein erweckt, als handle es sich beim Glauben n u r um das Verneinende, n u r um Vernichtung der Menschen. In dem Eifer, die jahrelange Gewöhnung einer Selbstüberschätzung zu bekämpfen, den Glauben von jeglichem Schein einer ethischen oder gar allgemein geistig-kulturellen Funktion zu reinigen, ist fraglos mitunter das Kind mit dem Bade ausgeschüttet worden und auch das mit verworfen worden, was nicht der Mensch, sondern Gott selbst in den entstandenen Hohlraum als Glaubens f r u c h t hineingetan hat. Für das E n t s t e h e n des Glaubens kann keine Kritik, keine Negation menschlichen Vermögens zu radikal sein; da ist alles Gottes Werk, alles Gnade, alles Wunder. Dennoch werden wir nicht leugnen können, dass es ein L e b e n im Glauben gibt. So falsch es sein mag, dieses vorschnell zu etwas Fertigem, Abgeschlossenem, Ruhendem zu stempeln, so sehr Werden und Sein, Erhalten und Haben in ständiger Bezogenheit und gegenseitiger Spannung stehen mögen, so gewiss ist es andererseits, dass es eine Realität des Glaubensstandes gibt mit der Kraft, sich positiv im Leben umzusetzen. Die rechten Wege weist auch hierfür die Luther-Renaissance, die mit zu den Merkmalen der prophetischen Theologie gehört. Bei Luther ist das Wunder der Glaubens-

entstehung in deutlichster Weise wahrnehmbar als das völlig Gottgewirkte, dem eigenen Vermögen Inkommensurable. Welch ein Leerlauf all seiner Anstrengungen, welch ein Hohlraum eigener Leistung, welch ein erschütterndes Nichts als Bilanz aller intensiven Seelenkämpfe im Kloster, bis das grosse Grunderlebnis des Glaubens eintritt! Aber dann — nicht ein ruhender Besitz, sondern ein täglicher Kampf um Befestigung und Vertiefung des Empfangenen, und doch mitten in diesem Kampf das Bewusstsein, dass das Entscheidende getan, Gottes Gnade wirksam, Gottes Liebe, um mit dem Apostel zu reden, „ausgegossen sei in das Herz". Gewiss, auch dieses Meer wogt und brandet noch, aber es ist da, es hat die Fülle gebracht, wo das Nichts klaffte. Das aber darf die Theologie von heute nicht vergessen, wenn sie nicht lediglich negierend wirken will. Es geht nicht, das für die Genesis des Glaubens notwendige Nichts des Menschen in die Realität des Glaubens selber zu verpflanzen, es gleichsam zu kanonisieren. Damit wird die Tatsächlichkeit des Glaubenslebens aufgehoben, an der es dem Evangelium und Jesus Christus selber liegt.

Dementsprechend wird es nötig sein, mit allem Nachdruck hervorzuheben, dass die negative Bestimmung des menschlichen Glaubens die eine Seite der Sache ist, eben die, die Gott braucht, um positiv einzugreifen. Der Nullpunkt des Menschen ist der Angelpunkt Gottes. Das Nichts, zu dem menschliches Können verurteilt ist, ist der Raum, durch den Gottes Fülle einströmt und wirksam wird[1]). Barth übersetzt darum *πίστις* gern mit „Treue" statt Glauben, um so das rein Göttliche zu bezeichnen, das im Glaubensbegriff steckt. *Πίστις* als Treue ist das unerschütterliche Verhalten Gottes zu uns, durch das wir überhaupt glaubensfähig werden. Glaube ist somit die Aktualisierung der göttlichen Eigenart und Wirklichkeit durch das menschliche Nichts hindurch, ist das Unbegreifliche, nie zu Fassende, dass die Katastrophe in mir der erste Schritt zum Aufstieg ist, dass im gewagten Sprung ins Leere plötzlich ein Grund da ist, auf den er gewagt werden konnte. Das ergibt die gewaltige Paradoxie des Glaubens, die für die prophetische Theologie so charakteristisch ist. Sie ist es, die in der Predigt unserer Zeit so elementar durch-

[1]) Cf. Stavenhagen, Absolute Stellungnahmen, 1925, p. 128 ff.

bricht. Auf diesen Ton gestimmt ist alles, was von der Gegenseite als dialektische Künstelei ausgegeben wird. Aus dem Gesagten dürfte nun klar sein, dass dies nichts mit formaler, logischer Dialektik zu tun hat, die, in Antinomien schwelgend, auf künstlichem Wege sich des Gegenstandes zu bemächtigen sucht, dem sie sachlich nicht beikommt. Hier handelt es sich um eine sachlich gebotene Methode, durch die die Paradoxie der Tatsachen selber zum entsprechenden Ausdruck gebracht wird. Es ist, wenn man will, die Dialektik des Wunders, die hier zur Geltung kommt. So ist es zu verstehen, wenn es immer wieder heisst: sobald wir wirklich und ehrlich verzweifeln an uns selbst, ist unsere Lage nicht mehr verzweifelt. Sobald wir eingestehen müssen, dass wir Gott nicht näher kommen, ist er uns nahe. Sobald wir den völligen Zusammenbruch erleben, steht die Rettung vor der Tür. In dem erschütternden Nichthaben Gottes, das zum Selbstgericht wird, ist das Haben schon gewährleistet. Das alles ist nicht Begriffsspielerei, sondern in zugespitzter Form der Grundgedanke neutestamentlicher Frömmigkeit. „Als die nichts haben, und die doch — gerade dadurch — alles haben."

Die paradoxe Ausdrucksweise der prophetischen Theologie und ihrer Botschaft ist aber nicht nur in der Genesis der Glaubenstatsache begründet, sondern liegt tiefer im Urheber selber, im lebendigen Gott. Das ist die bleibende, fast möchte ich sagen, prophetische Bedeutung von Rudolf Ottos Buch: „Das Heilige". Auch Gott selber ist nicht eindeutig erfassbar, auch er ist das mysterium tremendum und fascinosum zugleich, Abwehr und Anziehungskraft, Gericht und Gnade, Zorn und Liebe. Kann da ein Glaube, der gottgewirkt und gottgegeben ist, etwas anderes sein, als eine tiefe, grundsätzliche Kontrastharmonie, in der das Gegensätzliche seines Lebens darin seine Erklärung findet, dass es Leben ist aus Gott?

Hier sehe ich die unaufgebbaren Aufgaben, die einer prophetischen Theologie des Glaubens gestellt sind, mag sie von der Gegenseite auch noch so sehr der Begriffsspielerei bezichtigt werden. Ihre einander widersprechenden Formeln sollen gerade in Praxis und Predigt das Verständnis für das zugrundeliegende Leben wecken, das nie rational eindeutig, sondern wunderbar zwiespältig ist. Die Folgerungen hiervon hat natürlich auch die Dogmatik zu ziehen; ja, die kirchliche

Praxis wird nur dann überzeugend zu wirken imstande sein, wenn sie auf ihre Berechtigung hin prinzipiell geklärt und wissenschaftlich begründet ist. Und da kann es nicht anders sein, als dass die grosse Paradoxie des Glaubens auch auf die Glaubensaussagen ihren Einfluss ausübt. Althaus hat in seiner Arbeit über die „Theologie des Glaubens" den dogmatischen Sätzen die Aufgabe gestellt, die im Glauben gegebenen Spannungen „aufzuheben", nicht etwa im mathematischen Sinn des Wortes, nach dem 2 Grössen sich gegenseitig aufheben, d. h. annullieren, wenn sie im Gegensatz zu einander stehen, sondern vielmehr im ursprünglichen Sinn: das Kontrastierende zwischen Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit, Gesetz und Wunder, Sünde und Gnade soll im Dogma aufgehoben im Sinne von gewahrt, aufbewahrt bleiben. In der höheren Wirklichkeit, der Wirklichkeit Gottes „aufgehoben" sein, das heisst ja den Antinomien des Verstandes enthoben und damit im höheren Sinn gelöst sein. Nicht eine rationale Auflösung liegt darin, sondern etwas sachlich Erlösendes.

Freilich ergibt das nicht eindeutige, ruhende, sondern gegensätzliche, Bewegung enthaltende Lehrsätze. Das bringt Kinetik statt Statik in die Dogmatik hinein. Das bewahrt sie aber vor dem Erstarren zum toten Lehrsystem. Auch religiöses Leben verläuft in Spannungen, daher sollen die wirklich lebensfähigen Dogmen nichts als Handhaben, Abbreviaturen sein für das innerlich Kontrastierende und sich Spannende, aber in Gottes Wirklichkeit Aufgehobene, ohne das der Glaube nicht ist[1]. Gerade die rational unbefriedigenden, äusserlich missglückten Formulierungen gehören so zu den genialsten Erbstücken der dogmatischen Überlieferung. Gerade die Sätze, die nicht Abschluss, sondern Ansporn zu neuen Erörterungen, erneutem Durchdenken und Durchdiskutieren der Glaubenstatsachen bieten, kommen der Tiefe des Geglaubten am nächsten. Von hieraus gesehen, hat, um nur ein berühmtes Beispiel zu nennen, das als „Lösung" denkbar unglückliche Chalcedonense das unsterbliche Verdienst, die Spannung der Glaubensaussagen über die Tiefe der Person Christi zum Ausdruck gebracht zu haben. Dadurch rückt die vielumstrittene Formel, die das Problem der zwei Naturen ungelöst lässt, die Tatsache des Wunders des Wesens Christi stets von

[1]) Cf. Althaus, Theologie des Glaubens, Z. syst. Th., 1924, p. 318 ff.

neuem vor das Auge des Gläubigen und zwingt zur Auseinandersetzung mit ihm. Es ist eben kein Depositum ruhender theologischer Erkenntnis, sondern ein Brunnenrand um die lebendige Quelle des Glaubens, der durch sein Vorhandensein das in ihm enthaltene Wunder in seiner Spannungsenergie aufhebt. Fehlte er, würde sich ringsherum das Sumpfland des Missverstehens bilden, an dem sowohl die Erweichung der Glaubensenergie, als auch die Verwässerung durch Spekulation teilhätten.

Das also ist die Aufgabe der systematischen Theologie von heute: die Wahrung der inneren Spannungen aller grossen Glaubenstatsachen. Denn der Glaube lebt von diesen Spannungen und stirbt an ihren Lösungen, die oft nichts als Versteinerungen und Verwässerungen des aus der Tiefe Gottes her strömenden Lebens bedeuten.

Nur andeutungsweise möchte ich hinzufügen, dass damit der Ansporn geboten ist, den Blick auch auf die letzten Gegebenheiten zu lenken, auf die Dinge im christlichen Glauben, die als Probleme Ermüdung, ja Unlust hervorzurufen drohen, weil sie dem theologischen Denken unlösbare Aufgaben stellen. Sie sind in der jüngsten Vergangenheit dogmatischer Arbeit aus diesem Grunde der Verflachung nicht immer entronnen und haben dadurch dem Christentum und seiner Predigt Abbruch getan. Als letzte und tiefste Glaubensrealitäten aber spannen sie gerade heute wieder die Aufmerksamkeit und Ehrfurcht des Gläubigen aufs höchste und werden damit zu einem Kernpunkt prophetischen Wirkens, wie es unsere Zeit braucht. Als wesentlichstes Stück dieser letzten Gegebenheiten im Christentum erscheint das, was Paulus das Wort vom Kreuz genannt hat. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn als das ganz besondere Kennzeichen der prophetischen Theologie die Bemühung betont wird, das Mysterium der Passion, das Evangelium vom Kreuz Christi zur zentralen Angelegenheit des Glaubens zu erheben. Das bestimmt die ganze Richtung und den Charakter ihrer Arbeit, die es als gottgewiesene Aufgabe ansehen muss, der von Not und Sünde zerrissenen Menschheit das Kreuz als Stätte des Gerichts und als Zeichen der Rettung nahezubringen. Das Kreuz als die Grundparadoxie des Christentums ist heute nicht, wie eine Generation früher, das schwierigste Problem der Dogmatik, sondern das Wunder

aller Weisheit und Erkenntnis. Auch darin ist der Wandel der Zeiten bedeutsam.

Damit ist aber auch klar geworden, dass dieselben Aufgaben, die sich der kirchlichen Praxis aufdrängen, auch von der wissenschaftlichen Theologie von heute erkannt und in Angriff genommen worden sind. Sie hat das versucht unter Anlehnung an die klassische Zeit unseres evangelischen Glaubens. Wort, Geist und Glaube — die Fundamente der prophetischen Theologie von heute — sind ja auch die Eckpfeiler der Reformation. Gott allein kann es bewirken, dass sie heute wie damals zum Anstoss wahrhafter Glaubenserneuerung werden. So viel aber können wir heute schon sagen, dass die gegenwärtigen Prinzipien theologischer Arbeit dafür bürgen, dass der Glaube der Gemeinde nach dem erlittenen Schiffbruch nicht aufs Trockene gesetzt, sondern der Fülle göttlicher Wahrheit zugeführt werde.

Die Praxis der Kirche und ihre Vertreter haben darum keinen Grund zum Misstrauen gegenüber der Theologie. Sie brauchen sich nicht gedrungen zu fühlen, beim prinzipiell unwissenschaftlichen Laienpietismus, bei der starren Gemeindeorthodoxie oder gar bei schwarmgeistigen Bestrebungen Anleihen zu erheben. Wir rufen sie vielmehr zur Mitarbeit auf, denn eine prophetische Theologie wird ihren Namen nur dann verdienen, wenn sie getragen wird von Männern, die in Predigt und Seelsorge, in Unterricht und Wissenschaft, in kirchenregimentlicher und charitativer Tätigkeit gemeinsam ihre Sendung spüren im Reiche Gottes.

Buchdruckerei von W. F. Häcker, Riga.

Grüner
Theologische problematik
und prophetische theologie

Grüner
Theologische problematik...

783964

JUL 2 '38 JUL 31 '38	[illegible]
JUL 27 '38 [illegible] 4 '38	[illegible]
JUL 5 1945 SEP 11 1945	A. Flanders Sp. [illegible] Chang
OCT 5 1945 OCT 25 1945	Howard Parsons C.T.S. Fellow

BT 28 .G85	783964.
	Grüner
	Theologische proble-matik---

JUL 2 '38	S. Stark	JUL 31 '38
JUL 27 '38	[illegible]	AUG 4 '38
JUL 5 1945	A. F. Carden	SEP 21 1945 Sp.
OCT 5 1945	Conrad Parsons	

BT Grüner
28 Theologische problem-
G85 atik...

783964

JUL 2 7 '38

JUL 27 '38

JUL 5 1945

Sp.

783964.

Grüner
Theologische problematik---

S. Stark

Sp.

Reserved Pastor